



Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

8 | 2008

Mémoire de l'esclavage au Bénin

Rhétoriques et pratiques de l'inculturation

Une généalogie « morale » des mémoires de l'esclavage au Bénin

Rhetorics and practices of inculturation. A "moral" genealogy of memories of slavery in Benin

Gaetano Ciarcia



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1170>

DOI : 10.4000/gradhiva.1170

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2008

Pagination : 28-47

ISBN : 978-2-915133-94-3

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Gaetano Ciarcia, « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation », *Gradhiva* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 15 novembre 2011, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1170> ; DOI : 10.4000/gradhiva.1170



Fig. 1 Pierre Verger, « Hounon Dagbo, le grand prêtre de Ouidah, salué par les Vodouns. Ouidah, Dahomey », 1949
© musée du quai Branly / fondation Pierre Verger.



Rhétoriques et pratiques de l'inculturation

Une généalogie « morale » des mémoires de l'esclavage au Bénin

Les commémorations contemporaines de l'esclavage dans le Bénin méridional semblent s'apparenter à des phénomènes qui ont pu être qualifiés d'acculturation et d'inculturation. Les formes originelles de conversion ou d'appropriation d'une éthique « civilisatrice » de matrice chrétienne émanent de l'implication des élites dahoméennes dans le système éducatif colonial. Le devenir du nouvel espace mémoriel créé aujourd'hui, significatif du changement social, a intégré dans son système de représentations du passé « traditionnel » les premières pratiques et politiques d'institution mémorielle de la traite négrière.

À partir de l'examen des actes et des écrits de l'anthropologie missionnaire, nous allons tenter d'esquisser ici la *généalogie* de l'institution progressive d'un héritage culturel affecté par l'altérité morale d'une époque révolue. Je fais référence ici à la notion de généalogie dans le sens que lui a conféré Michel Foucault à partir de sa lecture de l'œuvre de Nietzsche et en particulier de la *Généalogie de la morale*. Foucault remarque : « [...] si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les

faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures » (2001 [1971] : 1014). En déclinant cette réflexion à travers l'analyse des situations ethnographiques observées principalement dans les villes de Ouidah et d'Abomey, notre objectif sera de montrer comment le processus d'altération patrimoniale du passé et de ses origines ne date pas d'aujourd'hui : il s'inscrit dans une longue durée ethnologique qui a agi aussi comme une pédagogie implicite.

Dans son étude sur les jeunes générations de Porto Novo, publiée quelques années avant l'indépendance du Dahomey, Claude Tardits utilise l'expression « conformisme chrétien » pour définir l'« effort d'ordre conservatoire » (1958 : 14) qui, à l'époque, lui semblait caractériser la participation de certains intellectuels à l'œuvre d'édification ethno-muséologique de leurs sociétés d'origine. En effet, l'emprise missionnaire sur l'éducation des élites a occupé une place éminente dans l'histoire du Dahomey. Bien avant l'annexion française, l'apostolat a mis en place un dispositif embryonnaire d'instruction. Les gouvernements coloniaux, après une première période de séparation, eurent tendance à développer des formes de collaboration avec les écoles religieuses. En Afrique, la volonté politique de la métropole n'a jamais été d'étendre la scolarisation, mais plutôt de former une minorité destinée à intégrer l'administration. Du fait des relations commerciales avec les Européens liées à la traite négrière, la côte dahoméenne présentait une situation plus propice qu'ailleurs en Afrique occidentale française à l'implantation d'établissements scolaires (Bouche

1975 ; Garcia 1971 ; Giordano 2001). Ici, la qualification progressive d'érudits « indigènes » a été marquée par la présence de l'enseignement catholique des pères de la Société des Missions africaines de Lyon.

Parmi les réalisations éditoriales représentatives de cette influence, la revue *La Reconnaissance africaine* (1925-1927), « Organe d'enseignement religieux et d'études historiques », fondée par le père Francis Aupiais, a été le foyer d'une « ethnologie de l'intérieur » (Balard 1999 : 99-100) procédant de la volonté d'associer les préceptes de l'évangélisation à l'intérêt porté à la dimension mythico-rituelle des sociétés dahoméennes. La « foi ethnographique » (Dupaigne 1999 : 9) qu'Aupiais cherchait à développer était un vecteur de la *reconnaissance* dont la revue se voulait la promotrice. L'intention d'explorer scientifiquement les formes rituelles des peuples à convertir – définies par le terme englobant de *vodun* – se conjuguaient avec l'attribution d'une qualité culturelle à des croyances et à des cultes considérés comme étant en voie de disparition. Cette démarche constituait une sorte de rupture épistémologique, une préfiguration muséale des pratiques culturelles populaires et une ouverture par rapport aux débuts de l'histoire missionnaire. Ainsi, en 1861, lors du voyage à Abomey du père Francesco Borghero, les échanges de celui-ci avec le pouvoir royal et religieux avaient été marqués par une confrontation très dure autour du cérémonial qui devait scander les étapes de son voyage à la rencontre du roi et de sa cour (Mandirola et Morel 1997). L'aversion manifestée par Borghero à l'égard des mœurs « fétichistes » céda progressivement la place à une diabolisation du paganisme (Henry 2008) mêlée à des expressions ponctuelles de paternalisme ethnographique. Cette tendance se décèle dans l'œuvre de l'abbé Pierre Bouche, qui avait entrepris, selon son expression, de « réhabiliter » partiellement l'image du Noir. En soulignant la présence d'une foi pré-monothéiste et, donc, la possibilité de la conversion, Bouche laissait entrevoir à ses lecteurs des formes d'excellence artistique dans la littérature orale. Il définissait, à ce propos, certains contes comme des « monuments de littérature¹ » (1885 : 239).

Chez le père Aupiais, nous assistons à l'avènement d'une sensibilité anthropologique encore imprégnée d'un dirigisme protecteur, marquant cependant une variation significative dans la généalogie des relations entre le



Fig. 2 Arrivée du père Aupiais à Porto-Novo le 4 janvier 1930
© Société des Missions africaines.

clergé catholique et les dignitaires dahoméens. Martine Balard a remarqué que l'initiateur de *La Reconnaissance africaine*, qui était « frappé par l'abondance et la qualité des marques de déférence de la société africaine, par les rituels des cérémonies religieuses et civiles, [...] avait théorisé ses observations en créant pour la circonstance un néologisme : le « cérémonialisme » » (1999 : 89). Ce style apparaît à Aupiais comme une forme

de conservation des bases éthiques traditionnelles. Selon Balard, « afin de rendre plus efficace et plus attrayante aux regards africains la liturgie catholique, Aupiais eut l'idée de mettre en pratique les principes qu'il pensait être caractéristiques du « cérémonialisme » » (*ibid.*).

Parallèlement à la découverte du spectacle quotidien ou ponctuel de ce modèle cérémonial, Aupiais aborde la problématique de l'acculturation autour de ce qu'il nomme le « régionalisme », c'est-à-dire « le culte de ce qui vient d'un lointain passé, dans ce qui reste des coutumes, des arts, de la littérature d'un peuple qui eut une existence bien particulière et dont les institutions, très respectables, menacent d'être submergées par d'autres institutions très respectables aussi ». Ainsi, « étudier les coutumes, les lois, les religions qui sont très complexes les unes et les autres dans ce pays [permet de] prouver que la conscience de l'obligation morale, le souci de la tradition, le respect de l'autorité, le sens du surnaturel, le culte de la race croissent ici, dans les âmes à l'état spontané² » (*ibid.* : 98). L'usage de l'ethnographie, dans les écrits et les films dont Aupiais fut l'inspirateur, est destiné à l'identification d'une morale indigène considérée comme devancière de la morale chrétienne à affirmer. Un tel projet évangélisateur était fondé sur le principe

1. Sur les tentatives d'une première évangélisation dans la région, voir également Labouret et Rivet 1929.

2. Les deux passages repris par Martine Balard avaient été publiés respectivement dans *La Pensée française*, 1927, mars : 4 et 5 et *La Reconnaissance africaine* 1, 1925, 1 : 2.

des « âmes » indigènes comme « pierres d'attente³ » (*ibid.* : 128). Les cultes *vodun* y étaient étudiés en tant qu'éléments d'une religion primitive, désormais condamnée par les processus d'acculturation, dotée d'une éthique ambiguë mais potentiellement source d'adhésion à la foi catholique. Pour conserver cette tradition indigène, à restructurer selon les principes chrétiens s'identifiant *de facto* à la modernité civilisée en marche, Aupiais conférait aux élites du pays, formées dans les écoles missionnaires, la tâche de sauvegarder les valeurs culturelles positives dont la dimension mythico-rituelle vouée à s'éclipser lui semblait demeurer le simulacre. Cette incitation, censée rendre visible avant la lettre un versant patrimonial de la culture, était assumée par ses collaborateurs dahoméens comme une conjoncture historique favorable à leur intégration dans le champ intellectuel et politique. Au sein de *La Reconnaissance africaine*, les textes ethnographiques produits par les élèves du père Aupiais avaient pour ambition de prolonger et d'approfondir un projet plus général de restitution éclairée d'un substrat authentique que la colonisation et l'évangélisation se devaient de préserver partiellement⁴. De nos jours, ces documents peuvent être lus également comme les traces d'une division du travail ethnologique dans laquelle l'inculturation des intellectuels indigènes dans leurs « propres » origines était une des modalités discursives de leur progressive acculturation. La parution, en 1937, du *Pacte de sang* de Paul Hazoumé par l'Institut d'ethnologie de Paris, soutenue par Marcel Mauss qui demanda à Bernard Maupoil d'en réviser la rédaction, est significative d'un aboutissement institutionnel de ce processus de ré-enracinement.

Les programmes d'enseignement réservés aux élites christianisées opèrent une jonction entre le discours littéraire produit par les écrivains dahoméens et la dimension ethnologique de leurs sociétés. Ils visaient l'acquisition d'un savoir général sur les contextes indigènes par les nouveaux cadres, souvent destinés à être recrutés en tant qu'instituteurs ou commis dans l'administration (Huannou 1984). Un exemple de la complexité de cette imbrication entre inculturation et acculturation est fourni par la naissance, au cours des années 1930, d'un théâtre colonial. Lors de leur formation à l'école normale William-Ponty – transférée en 1913 de Saint-Louis à Gorée –, les nombreux étudiants auteurs de théâtre dahoméens qui la fréquentent mettent en scène, de 1933 à 1937, cinq textes : *La Dernière Entrevue entre Béhanzin et Bayol*, *Un mariage au Dahomey* (connu aussi comme *Le Mariage de Sika*), *L'Élection d'un roi au Dahomey*, *Le Retour aux fétiches délaissés* et *Sokamé*. Les scénarios montrent leur intention patente d'« acculturation ». Derrière la critique, parfois paroxystique, d'un monde vaincu par le pouvoir des Blancs⁵, apparaît le désir de se conformer à un jugement colonial sur les institutions traditionnelles du Dahomey. L'identification apparemment inconditionnelle à l'ordre colonial est associée à la caricature de la société indigène dont les valeurs anciennes font l'objet d'une ironie parfois féroce.

Dans un article consacré à cette production, Bernard Maupoil, tout en louant les qualités chorégraphiques ainsi que le talent artistique de ses acteurs et concep-



Fig. 3 Autel d'Anagonu Gbanta Lègba, « Le Lègba des trente têtes de yoruba », sortie d'Abomey, 2006. D'après Bachalou Nondichao, informateur et interprète de Pierre Verger et ancien guide au musée historique d'Abomey, « ici, le roi Guèzo de retour d'une razzia fructueuse a offert les têtes de trente Yoruba au Lègba. Ici, les chefs des convois d'esclaves faisaient des offrandes avant leur départ pour protéger leur parcours ». Photo G. Ciarcia.

3. Sur l'œuvre cinématographique d'Aupiais, voir notamment : *Le Dahomey religieux* et *Le Dahomey chrétien* ; les deux documentaires ont été tournés en 1929 dans le cadre de la mission ethnographique Kahn-Aupiais. Voir Balard 1999.

4. Gabriel Kiti, Thomas Moulero et Paul Hazoumé étaient parmi les auteurs plus assidus sur le sujet ; de nombreux textes non signés pourraient être attribués au père Aupiais lui-même.

5. Pour les comptes rendus et la lecture des textes représentés par les élèves de l'école normale William-Ponty, voir *L'Éducation africaine. Bulletin de l'enseignement de l'A.O.F.*

teurs, stigmatisait à la fois les inventions historiques et anthropologiques et l'éloignement moral dont les auteurs faisaient preuve dans les réalités mises en scène (1937). Dans une réponse à ces critiques, l'un des réalisateurs et interprètes des pièces, le futur archéologue Alexandre Adande, sensible à l'accusation de falsification de la réalité proférée par Maupoil, s'interrogeait : « Est-ce à dire que nos pièces n'ont aucun fond de vérité ? Non. À côté de nombreuses intrigues sérieusement étudiées, nous empruntons parfois, à une région de notre pays autre que celle où se situe la scène, des éléments dont le pittoresque, pour une même circonstance, présente un puissant intérêt » (1937 : 319). Lorsqu'on sait que le théâtre indigène de l'école normale William-Ponty, qui comptait parmi ses spectateurs de marque les principales autorités militaires et administratives de l'Afrique occidentale française, se voulait une vitrine des bienfaits de la colonisation, on peut lire dans cette réponse policée l'expression d'une ambivalence. En effet, ce qui semble avoir échappé à la critique de l'ethnologue français, c'est l'usage de la fiction comme miroir des rapports de force dans le Dahomey de l'époque. Là où Maupoil veut s'assurer d'une restitution relativement fidèle du contexte, les étudiants indigènes, tout en revendiquant leur savoir « natal⁶ », semblent chercher à affirmer par le discours la modernité religieuse et la maturité politique qu'on attend d'eux et à terme leur nouvelle identité d'« évolués ». La dramaturgie folklorique donne à voir une recomposition idiosyncrasique, mêlant devoir de réalisme – prôné par Maupoil – et adaptation dynamique du passé intériorisant l'hégémonie blanche⁷. D'ailleurs, d'une telle intériorisation Maupoil lui-même n'était pas dupe. Dans un passage de *La Géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*, à propos des informateurs lettrés de l'ethnologue, il écrit : « Ceux qui dépendent directement des Européens, à un titre quelconque, perdent peu à peu contact avec leur milieu, et veulent malgré tout vis-à-vis des Blancs, se prouver le contraire » (1943 : x). Si pour Maupoil cette problématique sur la scène de l'échange ethnographique concerne autant les « informateurs lettrés » que ceux qu'il nomme « les informateurs en pagne⁸ », la riposte d'Adande semble suggérer qu'elle investit également le milieu des intellectuels colonisés de l'époque.

Un développement moderne de l'inculturation : le Mèwihwèndo

L'éducation missionnaire pendant la période de l'entre-deux-guerres a inspiré un rapport distancié aux supposées valeurs immémoriales, entretenu par les jeunes

générations scolarisées comme une voie savante d'accès à leur promotion et plus généralement au développement de leurs sociétés. Il est possible d'en retrouver les traces, *mutatis mutandis*, au cours de l'histoire post-coloniale du Dahomey – devenu Bénin en 1972. Au fil des décennies, au gré des conjonctures, on assiste à l'ethnologisation du passé païen et à la « découverte » des facultés éthiques qui seraient intrinsèques à la culture populaire. La reconnaissance de ces qualités semble se faire à partir de la scission entre l'esthétique des rituels et leur sens social, exilé désormais dans un temps considéré comme révolu.

Un cas significatif d'élaboration d'une sensibilité « ancestrale » à préserver afin d'instituer de nouvelles pratiques culturelles, chrétiennes et modernes, est fourni par le mouvement Mèwihwèndo. La traduction française de ce nom est *Sillon Noir*, où le terme « sillon », en fon, la langue majoritaire du pays, peut signifier le « sillon creusé dans le sol ; le sillon creusé dans l'esprit humain : tradition culturelle ; le culte » (*Le Sillon Noir* 1991 : 7). À partir des années 1970, dans les milieux catholiques de la ville d'Abomey, le thème de l'inculturation est développé par des chercheurs universitaires qui font appel à la collaboration d'autres figures d'intellectuels, dits « communautaires ». D'après les nombreux textes

6. Adrien Huannou affirme que les élèves de l'école normale William-Ponty composaient leurs pièces « inspirées des légendes et des traditions africaines » à partir « de la documentation ethnographique acquise pendant les vacances au cours de leurs entretiens avec les "sages" du village » [1984 : 47]. Malgré le hiatus entre cette affirmation et le traitement parodique de la « tradition africaine » représentée, une telle information est néanmoins significative de l'ambivalence dont le savoir ancestral a pu être investi par ses héritiers, révoltés en quelque sorte.

7. Une telle dynamique évoque les phénomènes d'acculturation formelle » observés par Roger Bastide et dont l'analyse a été réélaborée par André Mary. Il s'agit ici plutôt de réinterprétations du discours académique et/ou missionnaire par les intellectuels et les hommes de foi béninois théorisant et pratiquant leur inculturation par rapport aux origines imaginées de « leur » culture.

8. Lorsque Maupoil mentionne les « meilleurs » et les plus « réputés » d'entre eux, il repère une qualité interculturelle qui se concrétise dans leur fiabilité descriptive et interprétative. La canonisation scientifique du discours indigène implique la reconnaissance d'une qualité d'objectivation qui, bien qu'elle préexiste à la recherche ethnologique, y est intégrée et transformée. Dans ce jeu entre altérité et ipséité, la présence de l'ethnologue n'est pas sans conséquences, surtout vis-à-vis de l'autochtonie au sens figuré. En engageant les détenteurs d'un héritage culturel à parler de leur appartenance, l'autorité du chercheur, étranger au contexte, peut participer des débats autour du thème des « origines », en attribuant éventuellement de nouvelles formes de compétence à ses acteurs indigènes. Comparable à la connaissance généalogique et à la transmission du savoir, la compétence du spécialiste local sur sa propre tradition doit s'affirmer, alors, selon des modes discursifs et dans un langage censés représenter et valider son objectivation endogène.



Fig. 4 l'ancien *daagbo* Hounon Houna, le jour de la fête nationale du *vodun*, plage de Ouidah, 10 janvier 2003. Photo J. Noret.

publiés par le Mèwihwèndo, l'intellectuel communautaire représente « aussi bien l'ensemble des principaux représentants de la culture, de la sagesse, de la religion, de la science, de la technique et de l'art traditionnel, que chacune des personnes concrètes en qui un aspect du trésor de l'esprit humain se concentre et s'exprime » (*ibid.* : 3). Selon *Le Sillon Noir*, les figures tutélaires de ce savoir de l'oralité sont celles de deux vieux sages africains : le Dogon Ogotemmêli et l'Aboméen Guèdègbe, ayant respectivement communiqué leurs connaissances aux ethnologues français Marcel Griaule et Bernard Maupoil.

D'après les écrits et les témoignages que j'ai pu recueillir auprès de ses théoriciens, le Mèwihwèndo, en tant que mouvement d'inculturation de la foi chrétienne dans les milieux populaires, a été inspiré par le concile Vatican II (1962-1965) au cours duquel, à l'époque des indépendances des pays africains, l'Église catholique a notamment tenté de décoloniser en quelque sorte l'action missionnaire en diffusant l'idée que la tâche d'évangéliser leur continent revenait désormais aux Africains. Les théoriciens du Mèwihwèndo proposent une « innovation sémantique » pour les croyances dites ancestrales et les cultes coutumiers, en vue d'une pratique évangélisatrice mise en œuvre de l'intérieur par des chercheurs africains. Cette tentative vise, entre autres,

l'adaptation de la liturgie catholique au phénomène social total que constitueraient les rituels funéraires « traditionnels », au centre du sacré *vodun*. Les obsèques deviendraient alors une voie d'intégration définitive, prétendument non syncrétique, par laquelle le chrétien assume et stabilise sa foi en sortant de la logique prescriptive des offrandes et des tributs à remettre aux autorités lignagères et aux maîtres de cérémonie. À travers les moments topiques de la liturgie susceptibles d'une mise en congruence avec les pratiques communautaires « traditionnelles », les théoriciens du Mèwihwèndo essaient de rendre visible l'avènement d'un changement d'époque par les diverses séquences du rituel.

Durant les années 1980-1982, les premières cérémonies ont lieu le Vendredi saint, lorsque les pagnes destinés au corps de Jésus sont distribués, à travers la Caritas, aux orphelinats et à des œuvres sociales. Ce nouveau partage acquiert donc une valeur exemplaire lors des décès « réels » dans les familles. Lors de mes enquêtes à Abomey dans les milieux populaires impliqués dans le Mèwihwèndo, on en parle comme d'une reprise des rituels funéraires anciens : « l'enterrement comme on le faisait dans le royaume », d'après les mots d'un forgeron. Le même interlocuteur ajoutait que tout cela avait pour but « que les gens s'intéressent au catholicisme et quittent la pratique des cultes *vodun* ». La ques-



Fig. 5 et 6 Salle du Conseil dans le palais du daagbo Hounon, Ouidah, 2005. Photo G. Ciarcia.

tion centrale sur laquelle il insistait était celle des dons lors des obsèques. Selon mon informateur, le rituel traditionnel comportait beaucoup de frais, ce que le Mèwihwèdo avait éliminé, de même que tout « charlatanisme ».

Face à l'instabilité psychologique provoquée par la mort d'un parent et aux requêtes matérielles des autorités lignagères qui suivent souvent un décès, le Mèwihwèdo est perçu dans certains milieux populaires moins comme une théorie sur l'inculturation que comme une cérémonie permettant aux chrétiens de

« ne pas se perdre » lors de la disparition de leurs parents, et d'assurer ainsi leur intégration dans l'Église. C'est bien en tant que pratique impliquant une sortie partielle des logiques lignagères que le Mèwihwèdo s'affronte à des forces antagonistes : la personne du mort devient l'affaire d'un groupe plus restreint, constitué de ses parents proches qui peuvent revendiquer son appartenance à la foi et à des pratiques culturelles catholiques. Le rituel funéraire nous met au centre d'un conflit identitaire sur la place du lignage procédant du sacré *vodun*, religion où, selon l'adage populaire, « les morts ne meurent pas » tandis que le Mèwihwèdo tente de les faire mourir « traditionnellement » tout en s'opposant partiellement aux normes prescriptives claniques. La commémoration des funérailles du Christ aurait donc inauguré une conversion statutaire des destinataires du culte. D'après la vulgate prêchée par le clergé catholique, le *bien* qui ressortirait de la mort du fils de Dieu est censé surpasser définitivement le rôle des ancêtres et, en même temps, leur faire réintégrer leur place bien-faisante dans la tradition⁹.

Détours de l'inculturation

Le village d'Avognanan, près de la ville de Bohicon, à dix kilomètres au sud d'Abomey, est devenu, sous l'influence du père Cyprien Tindo et de son frère, le *daa* (titre fon des chefs de lignage) Akanza, un lieu archétypal de l'affirmation communautaire du Mèwihwèdo et de la diffusion du rituel. Le *daa* Akanza est considéré comme ayant été jusqu'à il y a quarante ans un « grand féticheur » du *vodun* Sakpata. De nos jours, il est reconnu comme un parangon de conversion intégrale au Mèwihwèdo, dont les principes et les rituels seraient « vraiment stables dans sa maison », selon un fidèle d'Abomey. L'ancien évêque de la ville, Lucien Agboka, considère lui aussi le *daa* Akanza comme « une référence pleinement chrétienne et pleinement africaine ».

Au cours d'un entretien avec celui-ci – reconnu comme une figure accomplie d'« intellectuel communautaire » – et le père Tindo, le *daa* Akanza m'a livré une exégèse des principes du Mèwihwèdo. D'après mes deux interlocuteurs, l'essence du mouvement consisterait à intégrer l'évangélisation dans la culture africaine telle qu'elle a été pensée et mise en œuvre avant l'arrivée des missionnaires. On assiste donc à une tentative herméneutique de restituer, par le biais de la référence

9. Sur les rituels du Mèwihwèdo, voir Noret 2006 : 97-100, 158, 253-255.

chrétienne, le substrat culturel qui l'a précédée et dont le *daa* Akanza, avec son passé de féticheur, représente et constitue une sorte d'archive vivante.

Concernant la traite et la sorcellerie, taches majeures qui pèsent sur le présent des sociétés africaines, les recherches du Mèwihwèndo interrogent la dimension morale de ce passé dont le *daa* Akanza est le connaisseur averti : « Jésus-Christ seulement a pu donner le pardon à ses propres ennemis ; c'est là le cœur du Mèwihwèndo : il faut arriver à offrir le pardon », m'a-t-il dit. Dans cette perspective, le pardon s'oppose au repentir. Visant le pardon comme moyen d'accéder à la vérité, l'inculturation est considérée par les « intellectuels communautaires » du Mèwihwèndo comme une forme de dépassement de la « mauvaise » tradition et du passé esclavagiste. Le *daa* Akanza insiste également sur la nécessité d'éradiquer tout comportement rituel qui radicaliserait la jalousie ou la vengeance. La condition éthique qui donne sa force de conviction à cette prédication est que « le bien de Dieu est le bien de tout le monde, aussi des ennemis de chacun de nous ». D'après mes interlocuteurs, ce principe de conformité antisorcellaire procède du fait que « la culture du dedans » connaissait et connaît déjà Dieu à travers la reconnaissance d'un principe vital, le *Sè*, qu'ils définissent comme « ce qui s'épanouit ». Il n'y aurait pas de *Sè* commun, chacun pos-

sédant son *Sè*. Ce principe exprimerait la destinée que le devin recherche dans le *Fa*, en tant que trajectoire individuelle dont la connaissance est accessible par la géomancie. La connaissance et le respect communautaires de ce principe démontreraient l'existence d'une base morale, non sorcellaire, antérieure à l'arrivée des missionnaires. Selon le *daa* Akanza, si quelqu'un voulait briser la sacralité de la destinée potentielle du bonheur de l'autre, on peut l'interpeller au nom de Mawu¹⁰. Le *Sè* est ainsi perçu comme un « premier bien » qui relève d'une éthique et donc du partage de valeurs que chacun devrait réaliser. En ce sens, le *Sè* serait un principe fondateur de l'inculturation.

Il est intéressant de noter que lorsque le *daa* Akanza parlait de Mawu, son interprète traduisait par Dieu, comme s'il voulait essentialiser cette connaissance en tant que connaissance primordiale. En effet, l'identification du *vodun* Mawu au Dieu des chrétiens relève, de nos jours, de manière (trop ?) évidente d'une intériorisation des catégories qui ont présidé au recouvrement de l'ancienne entité Mawu par le Dieu unique et donc d'une expérience de la conversion marquée par l'inté-

10. D'après la vulgate contemporaine, il s'agit d'une entité *vodun* associée aux mythes de création du monde. Sur la pertinence de la conceptualisation (ou de la réinvention) de Mawu comme une entité exprimant un monothéisme intrinsèque au *vodun*, voir Greene 1996 ; Olabijsi 1993.



Fig. 7 Panneau à l'entrée du site dit « Zomachi », Ouidah, 2005. Photo G. Ciarcia.

riorisation de sa matrice catholique. En supprimant l'influence historique évangélisatrice de la carte cognitive et mentale de l'« intellectuel communautaire » incarné par le *daa* Akanza, le père Tindo poursuivrait le but implicite, et probablement inconscient, de fournir à l'enquêteur européen les preuves d'une cosmogonie endogène authentique, voire les restes d'un trésor oral non contrefait par les écritures missionnaires. Cette cosmogonie serait déjà bonne à penser en termes d'inculturation.

En relisant les notes de cet entretien et, de manière générale, les textes émanant du Mèwihwèndo, j'ai remarqué l'utilisation fréquente par mon interprète de la formule « personne-ressource », caractérisant désormais à une échelle internationale les politiques culturelles. En ce sens, des intellectuels dits communautaires présentés comme des personnes-ressources semblent avoir remplacé auprès des sociologues du Mèwihwèndo, dont le père Tindo fait partie, les figures exténuées de l'informateur professionnalisé durant l'entre-deux-guerres et du maître à penser exotique de l'époque de la décolonisation¹¹. Ces nouvelles figures autorisées du patrimoine *in fieri* répètent sans cesse à leurs usagers et à leurs observateurs que la densité anthropologique de l'autrefois est désormais perdue sans avoir pourtant cessé d'être et sans qu'on ait épuisé non plus ses « secrets ». Cet usage, un peu comme Mawu est devenu l'archétype du dieu monothéiste, semble exprimer une perception désormais patrimoniale de l'ensemble « traditionnel » constitué de guérisseurs, de devins, de chefs de culte, de chefs de famille qui avaient et auraient encore pour tâche de régulariser le *Sè* en tant que principe du bien communautaire.

La progression du Mèwihwèndo a été arrêtée récemment par la hiérarchie ecclésiastique béninoise. Le 16 avril 2006, au cours de son discours pour les cent cinquante ans de la Société des Missions africaines, sur la plage de Ouidah, près du monument commémorant l'arrivée du missionnaire Francesco Borghero en 1861, le cardinal Bernardin Gantin, doyen émérite du Sacré Collège, a invoqué, avec une référence explicite au Mèwihwèndo, la disparition de « toute forme d'interprétation, d'invention ou de présentation plus ou moins erronée ou aberrante » de la liturgie catholique (2006 : 11). Privée par la plus haute instance du clergé béninois de ses possibilités d'application sur le terrain, l'action du Mèwihwèndo apparaît aujourd'hui confinée dans la recherche théorique de ses bases anthropologiques. D'ailleurs, le mouvement semble également s'essouffler auprès de beaucoup de fidèles chrétiens pour qui l'empreinte régionale et linguistique aboméenne structurant l'incultu-

ration des rituels serait en contradiction avec la tentative de développer une tradition théologique « noire » qui puisse être partagée par *tous* les Africains¹².

Ouidah 92 et le vodun « retrouvé »

Au-delà des oppositions internes aux milieux catholiques et des échecs actuels du Mèwihwèndo, la relecture de la tradition opérée par celui-ci a été reprise par d'autres intellectuels intéressés non par une conversion ou une interprétation chrétienne des pratiques culturelles populaires, mais plutôt par une valorisation de la dimension culturelle et religieuse du *vodun*. L'expérience du Sillon Noir a permis de théoriser des projets très divers de mise à jour des origines religieuses d'une civilisation de l'oralité ainsi que d'une nouvelle relation éthique à l'histoire de l'esclavage.

Dans cette configuration, la tradition culturelle est mise en rapport avec l'institution d'une culture moderne viable que les théoriciens du Mèwihwèndo considèrent comme une sortie du syncrétisme, alors que c'est justement leur « tentation » d'hybridation des formes culturelles qui est stigmatisée très durement par une partie de la hiérarchie catholique. En ce sens, à travers l'analyse de l'inculturation comme théorie et comme pratique proposée par le Mèwihwèndo, c'est un aggiornamento du « contrat séculaire » (Price-Mars 1951 : 9) reliant historiquement le *vodun* au catholicisme dans les milieux intellectuels et populaires qui semble se dessiner. À travers l'observation des va-et-vient discursifs et rituels entre acculturation et inculturation, nous assistons à la quête d'une compatibilité chrétienne expurgant la « part maudite » du sacré populaire à travers la substantialisation d'une essence vertueuse du passé. Cette question est aujourd'hui intrinsèquement liée aux usages publics de notions comme celles de « pardon » et de « repentir » imbriquées dans les mémoires politiques et religieuses de l'esclavage.

Loin d'être récente, la rhétorique chrétienne œuvrant à l'inculturation des élites a fait des « mœurs indigènes » l'expression patrimoniale avant la lettre d'une représentativité culturelle. La recherche identitaire d'un compromis culturel, sous-jacente à l'entreprise du

11. L'ethnologie grioulienne du pays dogon a véhiculé d'une manière emblématique cette mutation à la fois politique et épistémique.

12. Le Mèwihwèndo a son siège à Cotonou dans le Centre de recherche et de spiritualité Notre-Dame de l'Inculturation, dans le quartier Saint-Jean. Cet immeuble de six étages sert également d'hôtel-résidence et devrait un jour devenir un centre de conférences, de recherche et de documentation.



Fig. 8 Cérémonie d'intronisation du *daagbo* Hounon Tomadjlêhoukpon Mêtogbokandji, Ouidah, 4 novembre 2006. Photo G. Ciarcia.

Mèwihwèndo, semble indiquer que l'héritage chrétien structure désormais les tentatives de réappropriation patrimoniale du *vodun*.

Se souvenant de l'éducation catholique reçue alors qu'il se destinait à une carrière ecclésiastique, une des personnalités que j'ai rencontrées percevait son actuelle implication politique et théorique dans le processus de valorisation de la culture *vodun* comme une manière de parcourir un chemin inverse, allant du savoir acquis durant ses études universitaires « à une recherche anthropologique participative dans le *vodun* ». On peut percevoir dans ce commentaire autobiographique les traces d'une stratification identitaire commune à plusieurs de mes interlocuteurs lettrés. L'adhésion actuelle à la renaissance du « sacré populaire » apparaît à l'ancien séminariste devenu sociologue comme un choix « plus moderne qu'un retour éventuel à la paroisse ». En même temps, par son intégration au monde social du *vodun* en tant que dignitaire d'un culte et intellectuel, il dit opérer une critique interne au christianisme et obtempérer aux devoirs/droits sociaux relevant de son appartenance lignagère. Cette participation ambi-

valente lui semble questionner le *vodun* et sa morale « traditionnelle » oscillant entre la quête du salut par le culte, l'intériorisation d'un ethos de la force (et donc d'une logique « aristocratique » de l'investiture de l'autorité lignagère et communautaire) et la croyance en l'immanence sociale et psychique de la menace sorcellaire. Une telle préoccupation est également présente dans les textes du Mèwihwèndo qui jugent fondamental, pour que l'inculturation s'affranchisse de tout syncrétisme, de distinguer le savoir émanant d'une tradition imaginée comme ancestrale et le pouvoir dit magico-sorcellaire. Mais, à l'opposé de ce précepte, qui inspire pourtant l'intellectuel béninois en question pour fixer par le discours ses observances multiples, il s'agirait de la recherche volontaire des assises d'un syncrétisme s'appuyant, d'après ses mots, sur « l'inculturation de la foi chrétienne ».

Dans le Bénin méridional, cette quête identitaire retentit sur les mémoires sociales du passé de l'esclavage auxquelles se rattachent aujourd'hui les nouvelles formes de ritualisation de la religion perçue comme traditionnelle. Le foisonnement d'actions visant l'essor

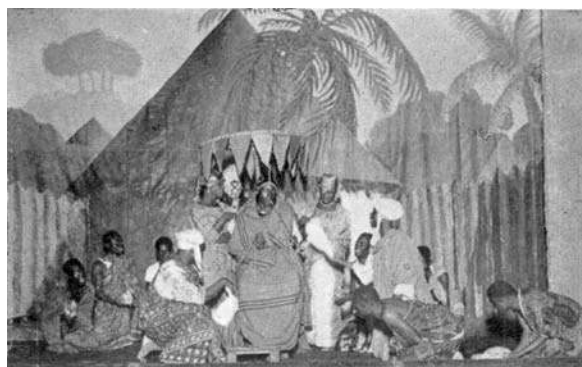


Fig. 9 à 12 Scènes du théâtre de l'école normale William-Ponty. *L'Éducation africaine. Bulletin de l'enseignement de l'Afrique occidentale française*, 1936.

du tourisme culturel va de pair avec la valorisation de situations censées manifester l'éclat retrouvé des croyances « anciennes » (Ciarcia 2008). La raison mémorielle de la traite négrière est devenue publique ; elle semble donc investir la diffusion et les représentations des pratiques *vodun*. L'aménagement de la Route de l'Esclave est caractérisé par la tentative d'édification monumentale du souvenir de la traite transatlantique, qui souffre du manque de traces matérielles de l'esclavage.

L'organisation du colloque-festival « des arts et de la culture *vodun* » Ouidah 92 a renforcé la relation de mimétisme que certains intellectuels locaux s'efforcent d'entretenir avec des pratiques populaires qui ont fini par représenter des archives « vivantes » de la tradition culturelle. De nos jours, les personnalités qui l'incarnent, et que j'ai rencontrées à Ouidah, Cotonou et Abomey, reprennent l'argument des origines perdues, retrouvées et restaurées de la culture locale. Leurs motivations peuvent différer, mais leurs conduites semblent toutes viser, entre autres, le contrôle des moyens politiques et financiers en mesure de préparer la renaissance de la « tradition » perdue comme source de « développement ». Version contemporaine d'un traditionalisme millénariste, cette dynamique se structure autour de la construction d'une continuité thématique entre la dimension rituelle des croyances et l'héritage périssable du passé en tant qu'espace mémoriel. En fait, suite au renouveau démocratique du système politique national, la mise au jour du passé de la traite promue par l'Unesco a été perçue par plusieurs intellectuels comme une conjoncture favorable qui permettrait de passer d'une époque révolue d'acculturation à une époque de prétendue inculturation. Aujourd'hui, au Bénin, cette forme de réappropriation de la « tradition » – qui peut se décliner à travers les tentatives d'édification d'une mémoire de la traite ou à travers la valorisation de savoirs considérés comme populaires – fait écho à l'engagement d'érudits et de notables locaux dans ce qu'ils envisagent comme un « renouveau du *vodun* ». Nous assistons ainsi à la création chancelante d'un savoir endogène moderne, conscient que la disparition progressive des supports tangibles de la tradition transmet une valeur exotique à ses restes. Sur le plan local, dans cette forme d'appropriation généalogique du passé, le *vodun* filtré par une lecture chrétienne de ses assises anthropologiques semble se détacher comme un phénomène socioreligieux englobant les pratiques et les politiques du patrimoine qui procèdent à la fois du passé religieux, ethnologisé par certaines sources missionnaires, et de celui de la traite.

Dans deux textes publiés par le Mèwihwèdo au début des années 1990, *Le Vodun en débat. Propositions pour un dialogue* et *Vodun. Démocratie et pluralisme religieux*, la question des usages chrétiens du *vodun* est particulièrement présente. Dans le premier, les auteurs s'interrogent : « Comment pouvons-nous aujourd'hui, à l'entrée dans l'ère démocratique [...], réussir une transformation de nos traditions ancestrales qui ne soit pas folklorique, mais qui parte d'une reconsidération attentive des sentences de fond sur lesquelles roule notre raison anthropologique, éthique et politique ? » (Mèwihwèdo 1992 : 14) À la recherche de cette « raison », ce sont les « intellectuels communautaires » qu'on sollicite comme des sources possibles de l'épanouissement contemporain de la tradition africaine. Dans ce cadre, les responsables du mouvement se considèrent comme les héritiers d'une tradition à renouveler et à mettre au service du développement. En assurant le dialogue avec les chefs coutumiers et les intellectuels conservateurs ou créateurs des « acquisitions culturelles des sociétés africaines en régime d'oralité » (*ibid.* : 26), les théoriciens du Mèwihwèdo affirment vouloir investir les contextes spirituels du *vodun* où l'imaginaire collectif est conditionné par les formes anciennes de partage et d'appropriation du pouvoir. Leur objectif déclaré est d'un côté l'opposition à tout éso-térisme et de l'autre la légitimation traditionnelle d'une autonomisation démocratique des consciences libérées de l'emprise clanique et affranchies de la crainte de la sorcellerie. Par ce biais, ils tentent d'établir une logique différenciatrice entre le cultuel et le culturel. Ainsi la figure de Lègba, perçu comme un « dieu » du mouvement parmi les autres *vodun*, est érigée en archétype d'un dynamisme interne à la tradition préchrétienne. Pareillement, le savoir sur la religion populaire exprimé par un intellectuel communautaire comme Guèdègbe, ancestralisé par l'œuvre ethnologique de Maupoil, est censé alors se greffer sur une mémoire culturelle transmise à ses héritiers modernes et en mesure d'engendrer le développement.

Dans *Vodun. Démocratie et pluralisme religieux*, texte d'une conférence tenue lors de *Ouidah 92* par l'abbé

Barthélemy Adoukonou, personnalité éminente du Mèwihwèdo, la tentative de différenciation entre le cultuel et le culturel semble se préciser. Si les missionnaires ont amené une autre façon de penser à dieu ou les dieux, ceux qui sont impliqués dans l'inculturation tentent de produire une synthèse. D'une manière générale, un des enjeux théologiques de l'inculturation consisterait à reconnaître l'existence d'intercesseurs au dieu unique et suprême, mais il s'agirait d'un dieu déjà connu en Afrique avant la rencontre coloniale et missionnaire. La base éthique du *vodun* procéderait donc d'une « source africaine » mise à l'épreuve d'une valeur contemporaine partagée internationalement.

La mise au jour mémorielle invoquée par une initiative comme la Route de l'Esclave inciterait les détenteurs autorisés des connaissances de cette source à repenser celles qui sont en train de devenir les origines de leur culture « traditionnelle ». Dans sa publication consacrée à *Ouidah 92*, le Mèwihwèdo reprenait la théorie de la « pierre d'attente » développée par le père Aupiais dès le milieu des années 1920. La reconnaissance d'une éthique interne aux cultes populaires semble alors procéder du principe selon lequel la présence de Dieu serait déjà dans la « quête de dieu », c'est-à-dire dans la recherche du salut qui, quoique « en clair-obscur », serait immanent dans le *vodun*. En ce sens, les intellectuels actifs dans le Mèwihwèdo disent préparer et non imposer l'avènement

de la parole de Dieu à travers une liturgie d'expression de la foi adaptée aux contextes locaux. Il s'agirait donc d'un traitement du fait culturel qui, quoique marqué par une lecture ethnographique, tendrait au dépassement des particularismes claniques ou familiaux. Tout en appréhendant le danger d'une « idéologisation royaliste » du *vodun*, l'auteur, à la lumière de ce qu'il appelle « la religiosité fondamentale de l'âme africaine », souligne la nécessité de « libérer le sacré disponible » (Mèwihwèdo 1993 : 2) dans les cultes traditionnels. Il faudrait donc préserver le *vodun* en tant qu'« intégrateur social » susceptible d'une lecture évangélistique épurant la sphère du religieux de l'instance magico-sorcellaire. Cette opération de sauvegarde éthi-

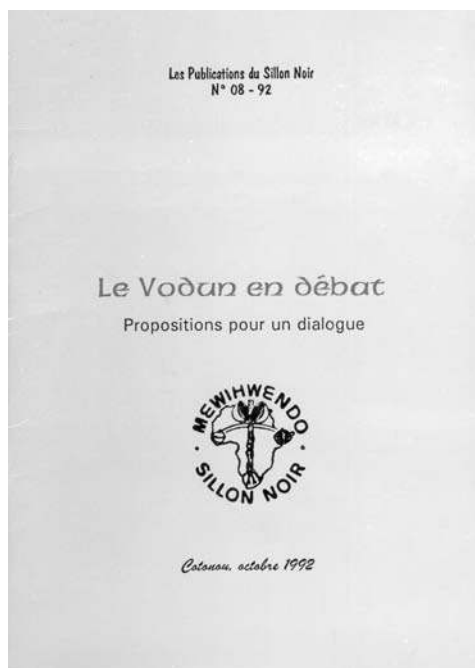


Fig. 13 Couverture d'une publication éditée par le Mèwihwèdo.

que impliquerait une « vigilance intellectuelle » (*ibid.* : 27) sensible aux trois aspects culturels à préserver : l'aspect sapientiel, l'aspect éthique et moral, l'aspect mystique. Grâce à leur constitution moderne en biens culturels communs, ces trois espaces de la tradition sont censés s'affranchir de tout usage individualiste ou clanique. Par ce biais, en redéfinissant les statuts et les rôles des chefs coutumiers, le texte invoque une démocratisation des rapports sociaux et, de ce fait, interroge l'« ancien régime » impliqué dans l'histoire esclavagiste et demande aux Africains d'assumer leur part de responsabilité.

L'endogénie à l'œuvre

Lors de mes rencontres avec des intellectuels béninois de formation universitaire, la relation à la culture et à l'histoire moderne était aussi évoquée à travers l'expérience éditoriale fondatrice de *La Reconnaissance africaine*, qui établit en pionnière la correspondance contemporaine entre inculturation et développement. La dimension endogène de la tradition est valorisée comme le moyen de sortir de la logique d'« invention » de savoirs et de savoir-faire locaux statiques et clôturés. Dans ce travail de « validation critique du traditionnel » (Hountondji 1994 : 13), les personnalités reconnues localement comme des ressources de *leur* culture seraient productrices d'un savoir réflexif.

Au Bénin, la tendance à présentifier le passé de la traite négrière associé au déclin de la tradition culturelle est partagée, quoique avec des nuances et des utilisations très diversifiées, par d'autres promoteurs de l'endogénie. Honorat Aguessy est un sociologue béninois fondateur à Ouidah de l'Institut de développement d'échanges endogènes (IDEE) et de Zomachi, un site en construction dont le nom signifie littéralement « que le feu ne s'éteigne pas » ou « le feu ne s'éteint pas », destiné à devenir également un hôtel, *L'Escale du Retour*, ainsi qu'un « centre de conscientisation et de rencontre avec la diaspora douloureuse¹³ ». Utilisant l'expression d'« intellectuel en pagne¹⁴ », auquel il s'identifie partiellement, il définissait au cours de nos entretiens la pertinence relative à la nécessité de « coller à la vie de nos parents par rapport à laquelle les intellectuels sont devenus des étrangers » et « de s'inculturer grâce à l'enseignement des savants et des sachants ». Cette endogénie serait une essence culturelle « africaine », traumatisée par les faits et méfaits de la traite, de la colonisation, de la conversion subreptice au monothéisme des missionnaires.

Depuis 1998, Aguessy est le promoteur d'une marche qui a lieu tous les ans, le troisième dimanche de janvier, sur la partie de la Route de l'Esclave allant de la place aux enchères (lieu supposé de la vente des esclaves) à Zomachi. Au cours de cette procession, la société civile assumerait une partie de la « responsabilité morale » procédant de l'héritage historique légué par les dynasties esclavagistes régnant à l'époque de la traite sur le territoire correspondant en partie à l'actuel État du Bénin. D'après son promoteur, la repentance ne doit pas impliquer un partage des responsabilités historiques entre Noirs et Blancs, mais permettre l'éclosion des formes « endogènes » de valorisation d'un « patrimoine immatériel éducatif¹⁵ ». À cet égard, le festival *Ouidah 92* et le lancement de la Route de l'Esclave ont eu également un effet plus souterrain : le développement, sur un plan local, d'une sensibilité nouvelle et « politiquement correcte » des faits de l'esclavage. La nécessité d'éclairer cette période de l'histoire à la lumière des idées de *pardon* ou de *repentir* se fait sentir aussi dans les milieux *vodun*.

Auprès des membres influents des anciennes familles esclavagistes, j'ai recueilli des témoignages ambigus d'une culpabilité née de la politique actuelle de sensibilisation aux souffrances imposées autrefois aux captifs. Ces témoignages étaient marqués par l'usage répété de dénégations faisant allusion à la fois à la traite comme une horreur d'un passé désormais révolu et aux effets positifs que ce même passé aujourd'hui honteux aurait eu sur le développement économique et technologique de la région. De nos jours, la mémoire des rituels, grâce au cosmopolitisme infusé au *vodun* par l'histoire tragique de la traite négrière, fournit aux acteurs contemporains un capital culturel procédant de la conservation d'un passé douloureux. Le *vodun*, revendiqué par certains comme un substrat ontologique, ou immémorial, de la pensée populaire, est devenu le produit/source moderne de son expansion géographique dans les nouveaux mondes de l'esclavage. À ce propos, un de mes interlocuteurs, dignitaire et guérisseur reconnu, parle

13. Formulation inscrite sur un panneau à l'entrée du centre. Ce lieu pose un problème aux coordinateurs officiels de la Route de l'esclave qui ont en vue son classement au patrimoine de l'humanité par l'Unesco. En fait, son emplacement empêcherait la lisibilité et la visibilité muséographique du lieu dit Zomāi, « là où le feu ne rentre pas », où deux statues représentant deux hommes agenouillés, ligotés et muselés, devraient rappeler aux visiteurs le marquage au fer et le stockage des esclaves dans les cases où ils attendaient leur déportation.

14. Probablement inspirée par la lecture du texte de Bernard Maupoil, voir note 8.

15. *Ibid.*



Fig. 14 Mémorial célébrant l'évangélisation missionnaire, plage de Ouidah, 2005. Photo G. Ciarcia.

de « différentiel » entre un *vodun* classique datant de l'époque de la traite et le *vodun* moderne dont il se réclame. Ce dernier retisserait le fil perdu entre les cultes et les savoirs, permettant aux frères de la diaspora afro-américaine venus « se ressourcer dans la mère Afrique » de retrouver leurs identités claniques déchirées par la déportation transatlantique.

Les morales du pacte mémoriel sur la Route de l'Esclave

À Ouidah, lors de l'intronisation du nouveau *daagbo* Hunon, le chef suprême des cultes *vodun* de la ville, au cours du mois de novembre 2006, des hommes politiques d'envergure nationale ainsi que des chefs de culte provenant de tout le sud du pays sont venus rendre hommage à la nouvelle personnalité qui incarne une instance traditionnelle sacrée reconnue internationalement et dotée de moyens politiques et financiers. En effet, à partir de la fin des années 1980, l'ancien *daagbo* Hunon a participé activement à la construction d'un héritage contemporain culturel et religieux du *vodun* répondant à la demande internationale (Unesco, Organisation mondiale du tourisme, diasporas américaines) de mise en mémoire de l'esclavage. Dans ce contexte, des élites intel-

lectuelles en quête d'une reconnaissance communautaire ont collaboré avec les hiérarchies *vodun* et opéré une réappropriation charismatique d'un capital culturel dont elles affirment être à la fois les détentrices érudites et les héritières indigènes. Ainsi, elles ont travaillé (et continuent de le faire) à une saisie initiatique du passé en sursis. Se voulant « éclairée » et patrimoniale, une telle appropriation de compétences inhérentes à la pharmacopée populaire, à la formation des adeptes dans les couvents *vodun* et à l'organisation des rituels est investie d'une charge politique¹⁶.

16. Vers la fin des années 1990, une partie de ces intellectuels a participé à la création de l'école Eloze, qui aurait dû permettre aux enfants faisant leur apprentissage rituel dans les couvents des diverses divinités *vodun* de la ville de suivre aussi des cours comparables à ceux de l'éducation publique ou privée. Ce projet était animé par l'intention de déclencher sur la longue durée une mise à jour de la « tradition » religieuse coutumière et de l'adapter à la société actuelle, en en culturalisant en quelque sorte la sacralité subie passivement pour les adeptes, et donc de transformer progressivement ces derniers en élèves. Toutefois, à cause de la difficulté en milieu *vodun* de « démocratiser » les modes de transmission des savoirs et de redistribuer des ressources budgétaires, le projet a échoué. Aujourd'hui, l'« école » continue d'exister mais elle ressemble plutôt à une garderie d'enfants issus de familles démunies. D'une manière presque unanime, ses initiateurs reconnaissent la faillite financière et pédagogique de l'entreprise qui avait pourtant, à ses débuts, suscité l'intérêt de quelques bailleurs de fonds étrangers.



Fig. 15 Parvis de la Porte du Retour. Statues représentant le retour en Afrique de la « diaspora », plage de Ouidah, 2005.
Œuvre de Benjamin Mafort. Photo G. Ciarcia.

De cette fondation mythique en cours, la Route de l'Esclave peut être considérée comme un tracé emblématique et métaphorique tout en étant un espace d'affrontements entre plusieurs usages mémoriels de l'histoire. Le site, en attente de classement depuis plusieurs années sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, offre en effet des repères très parcellisés. Longue d'un peu plus de trois kilomètres, menant du centre ville à la plage, la Route se compose de six étapes principales : la place de la vente aux enchères – dite aussi place Chacha, du surnom du fameux négrier Felix Francisco de Souza –, l'arbre de l'Oubli, la case Zomaï, le mémorial dans le village de Zoungbodji, l'arbre du Retour et la Porte du Non-Retour. Conçus comme significatifs de l'histoire de la traite à Ouidah, ces emplacements sont reliés par vingt et une statues, qui devraient rappeler à la fois la souffrance des captifs, la dimension sacrée des cultes *vodun*, la représentation de la vie quotidienne du passé à travers des figures et des objets « traditionnels », et la puissance et le prestige de l'ancien royaume esclavagiste du Dahomey ayant dominé Ouidah, après l'avoir arrachée en 1727 à la dynastie « autochtone » Hweda, jusqu'à la colonisation française en 1892.

Le délabrement des monuments qui jalonnent l'itinéraire, l'antagonisme des différents promoteurs, les promesses de valorisation et de rénovation ont produit un lieu d'oubli où toute tentative d'objectivation historique est sacrifiée à la nécessité patrimoniale et touristique d'un devoir de mémoire. Cette impasse est aussi significative d'oppositions émanant d'intérêts variés, particuliers et collectifs. Par exemple, des rapports conflictuels scandent les relations entre le comité scientifique béninois et les experts mandatés par le Centre du patrimoine mondial. Passé l'effervescence patrimoniale et néotraditionaliste qui a marqué les premières années 1990, on ne peut que constater le manque de moyens pour l'aménagement de la Route de l'Esclave en vue de son classement par l'Unesco. Du point de vue institutionnel (Unesco, ministère de la Culture, mairie de Ouidah, École du patrimoine africain de Porto-Novo), la présence de nombreux édifices, tel l'immeuble érigé par les chefs de la famille de Souza sur la place Chacha ou encore le chantier de Zomachi, installé derrière le lieu-dit Zomaï, parasite le parcours et semble empêcher toute possibilité d'une valorisation. À l'invisibilité de ce passé s'ajoute le brouillage provoqué par la diversité des initiatives. L'évanescence des installations réalisées lors du lancement du projet a déterminé la nécessité d'une nouvelle proposition qui sera présentée par l'État béninois au Centre du patrimoine mondial. Désormais,

les coordinateurs du programme ne recherchent plus une protection intégrale de l'itinéraire à Ouidah, mais s'orientent vers une mise en scène de la distance douloureuse accomplie par les convois d'esclaves et une valorisation de la dimension « imaginaire » que l'itinéraire peut susciter. Pour les concepteurs de ce nouveau dispositif d'interprétation, le trajet de Ouidah jusqu'à la Porte du Non-Retour, sur la plage, devrait constituer une étape d'un imaginaire mémoriel de la Route représenté par divers lieux sur le territoire national. Selon le coordinateur du projet, ce nouveau plan de réaménagement, qui aurait pour but de conférer au passé des bases éthiques convenables empruntées aux religions révélées et se démarquerait de la connexion entre le lancement de l'itinéraire et le festival *Ouidah 92*, pose également la question de l'élaboration intellectuelle de la place morale de la religion traditionnelle. Au lieu d'une synchronisation du renouveau du *vodun* avec les mémoires de la traite qui semblait aller de soi il y a encore quelques années, cette nouvelle version scénographique impliquerait la cohabitation de diverses thématiques mémorielles.

La figure rhétorique du pardon – demandé aujourd'hui comme gage de réconciliation mémorielle par les « frères » d'outre-mer appréhendés comme des détenteurs potentiels des clés financières du développement – est aujourd'hui déclinée selon une perspective éminemment politique. Actuellement, un projet de développement de grande envergure, soutenu par le nouveau président de la République Boni Yayi, est destiné à réaménager l'aire géographique située entre la capitale économique Cotonou et les environs de Ouidah. Ce *Projet d'aménagement touristique de la « Route des Pêches »* mise sur l'expansion du tourisme de mémoire, favorisée par la beauté du paysage lacustre et côtier encore relativement préservé. Pourtant, le chantier qui touche les villages de la côte semble avancer d'une manière autonome par rapport à l'action culturelle menée par l'État béninois et par d'autres institutions officielles.

Une énigme mémorielle

Si les mémoires les plus intimes de la condition d'esclave d'autrefois sont « une calebasse fermée¹⁷ » contenant des « secrets » généalogiques qui peuvent à peine être susurrés, cette réticence structurelle a pour contre-poids la nécessité publique de commémorer le phénomène historique de l'esclavage à travers la prise en

17. La formulation est de l'un de mes interlocuteurs.

compte, partielle et partiale, du rôle joué par les commerçants négriers occidentaux mais également par les lignages esclavagistes locaux. Cette thématique se mêle d'une manière inextricable au traitement officiel des narrations à transmettre aux nouvelles générations et à « échanger » avec les acquéreurs/partenaires étrangers potentiels : agences internationales du développement, touristes, chercheurs, cinéastes et photographes, visiteurs afro-américains issus des diasporas, investisseurs, etc.

Dans la mise en scène non seulement des étapes d'une épopée mais aussi des notions morales, la repentance ou la compassion sont suggérées par les arbres de l'Oubli et du Retour. Si leur présence dans la scénographie est une reconstruction fictive de l'histoire, leur invention relève d'injonctions éthiques et touristiques contemporaines. D'après la scénographie, après la vente des esclaves sur la place aux enchères, leur transit autour de l'arbre de l'Oubli aurait constitué une sorte de passage rituel permettant d'effacer le souvenir de leur appartenance. Avant la déportation, ce rituel aurait eu comme contrepoint leurs circonvolutions autour de l'arbre du Retour qui auraient permis à leurs âmes, après la mort, de revenir à la terre des ancêtres. Comme le remarque Robin Law, on ne dispose pas de traces historiques de ces étapes aujourd'hui mises en scène pour les visiteurs comme autant de stations sur l'itinéraire douloureux des captifs¹⁸. Certes, selon toute logique, la production d'une amnésie de l'origine et la promesse de retour au sol natal scandant les actes de la déportation esclavagiste relèvent d'une incongruité. Pourtant, très rapidement et d'une manière consensuelle, à Ouidah, les narrations locales se sont approprié cette interprétation ambiguë. Un tel réinvestissement affectif du passé interroge les modes de transmission oraux de cette version paradoxale de l'expérience historique vécue par les esclaves.

Au cours de mes enquêtes, les réponses à cette sorte d'« énigme¹⁹ » mémorielle validaient généralement l'idée que les effets violents de la souffrance imposée aux esclaves nécessitaient d'être maîtrisés à travers des techniques de fabrication rituelle de l'*oubli*. En ce sens, la malédiction émanant de leur colère pouvait être atténuée par la « compassion » ou par la crainte des négriers qui, avant l'embarquement des captifs, préparaient le *retour* spirituel de leurs âmes. Les récits que j'ai pu recueillir à Ouidah et à Abomey s'accordent à dire que les convois provenant d'Abomey étaient constitués d'esclaves ligotés mais « en furie », d'où le rituel de production d'une amnésie de la douleur des captifs autour de

l'arbre de l'Oubli. L'arbre du Retour, pour un de mes informateurs, permettait à ceux qui participaient à la déportation de « se dédouaner ». Pour lui, si les souffrances infligées étaient la manifestation de la puissance des dominants, ceux qui les infligeaient pouvaient craindre une vengeance posthume des esclaves. C'est le sentiment de culpabilité de ces acteurs compromis dans la traite qui serait mis en scène aujourd'hui et dissimulé à travers le rituel. D'après un autre de mes interlocuteurs, les « grands commanditaires » des razzias et des ventes n'avaient très probablement ressenti aucune pitié pour le sort de la masse anonyme des esclaves, mais tel n'était pas le cas des « hommes du commun » impliqués matériellement dans le transport des captifs. On peut ainsi postuler que de nombreux interlocuteurs s'identifient à ces « hommes du commun » mis en cause dans la déportation. Sur la scène touristique et patrimoniale contemporaine, les acteurs du deuil mémoriel peuvent être les descendants des vendeurs d'antan (et de leurs hommes de main) qui prennent la parole pour les vendus d'autrefois. Cette identification relève d'une problématique discursive destinée certes à ne pas avoir de dénouement logique, mais tout de même pourvue d'une raison interne et partiale : celle de présenter les gestes et les lieux d'autrefois à travers l'appropriation éthique de matrice chrétienne. Une telle conversion *exemplaire* des faits de l'histoire a pu s'opérer à travers les divers détours théâtraux mis en scène par le processus de patrimonialisation. Un échantillon est fourni par Martin Kakanacou²⁰ – descendant du lignage d'origine aboméenne responsable, dans le village de Zoungbodji, du marquage à feu et du transfert, de Ouidah à la plage, des captifs dans les bateaux négriers –, pour qui l'actuel arbre de l'Oubli, planté lors de *Ouidah 92*, représente celui autour duquel à l'époque de la traite on faisait tourner les captifs pour contrer toute velléité de révolte.

Un aperçu comparatif entre Ouidah et Abomey dans la présentation des lieux de mémoire indique que les interprétations morales du passé de l'esclavage varient sensiblement. À Abomey, dans les récits offerts aux chercheurs, on est relativement loin de l'institution de mémoires patrimoniales censées satisfaire la requête morale des représentants de la diaspora afro-améri-

18. Voir le texte de Robin Law dans ce dossier.

19. « Énigme » posée par le chercheur, mais pas forcément ressentie ou pensée comme telle par la plupart de mes interlocuteurs interrogés sur la question.

20. Communication personnelle.

caine lors de leurs « retours touristiques » à Ouidah. Dans l'ancienne capitale du royaume esclavagiste, les lieux évoquant à la fois la puissance militaire aboméenne, la domination de la dynastie royale et son implication dans la traite sont des espaces d'interprétation d'un passé moins politiquement correct. D'après Bachalou Nondichao, ancien interprète de Pierre Verger, « personne-ressource » consultée par presque tous les chercheurs et les fonctionnaires travaillant sur le patrimoine culturel et ethnologique dans la région, la mémoire mise en scène sur la côte relève, en grande partie, d'une invention.

À Ouidah, en revanche, le récit de Kakanacou illustre le thème véhiculé par les récits contemporains relatifs à la fabrication d'un oubli qui aurait précédé une sorte de promesse faite aux captifs avant leur déportation. Cette promesse consistait à présager et préparer leur retour spirituel dans l'outre-monde de leur voyage. À propos de la contradiction éventuelle dans la séquence rituelle à laquelle étaient soumis les esclaves entre l'injonction à oublier leur origine et l'évocation d'un retour imaginaire, il est convenu qu'il s'agit d'une reconstruction mythique. Kakanacou admet la possibilité que cela ne relevait que d'une technique de maîtrise des corps et qu'on ne « parlait » aux esclaves ni d'oubli ni de retour. À cet égard, la formule « parler chimiquement » qu'il utilise me semble à la fois significative et suggestive. Cette référence à une logique qui aurait prévalu lors des déportations semble entériner sa conscience de la valeur patrimoniale d'une temporalité révolue. Pour lui, les « familles » (voire les autorités lignagères) dont les souvenirs sont aujourd'hui marqués par la honte de l'esclavage ont compris qu'il faut diffuser les « secrets » d'antan : « Si vous cachez le secret, comment voulez-vous qu'il y ait développement ? Il y a les cultes et la culture et aujourd'hui les cultes et la culture disent la même chose. Les gens savent que l'esclavage appartient à une époque révolue et qu'il faut poursuivre la solidarité et l'unité. » Bien entendu, ici, le terme de « secret » semble prendre une ampleur sémantique particulière : il s'élargit à toute connaissance pouvant conforter la production d'exhibitions consensuelles du passé de l'esclavage susceptibles de faciliter l'institution d'un lieu de tourisme culturel. D'ailleurs, dans le contexte béninois, la logique du secret, en tant que manifestation d'un savoir caché, est pourvue à la fois d'une efficacité métaphorique et pratique : elle contribue à stabiliser (et éventuellement à rentabiliser) l'imaginaire exotique relatif au thème des origines. Avec ses discontinuités nécessaires à l'ordre

des discours en jeu, la généalogie morale de cette mémoire semble se décliner dans la domination contemporaine du présent patrimonial.

Si la généalogie « veut dire à la fois la valeur de l'origine et l'origine des valeurs » (Deleuze 2007 [1962] : 2), nous avons essayé de suivre les traces et les détours ethnographiques des origines en devenir d'une mythologie qui, tout en se fondant sur les reliquats d'une histoire considérée désormais comme abominable, *se réalise* dans des fictions telles la Route de l'Esclave. Les représentations locales de la traite négrière peuvent, alors, refléter une tradition endogène « perdue » (c'est-à-dire ayant subi les affres de l'acculturation et jouissant maintenant des vertus d'une inculturation postcoloniale) à restaurer, après avoir été réinterprétée et remodelée dans une matrice « chrétienne » œcuménique, voire mondialisée.

mots clés / *keywords* : anthropologie missionnaire // *missionary anthropology* • Route de l'Esclave // *Slave Route* • vodun // *vodun* • patrimoine // *heritage* • intellectuel communautaire // *community intellectual*.

Université Paul-Valéry - Montpellier 3
CERCE / LAHIC
ciarcia.gaetano@wanadoo.fr

Mes remerciements vont à Annick Arnaud et Séverine Liatard pour leur lecture du texte et leurs suggestions.

Bibliographie

ADANDE, Alexandre P.

1937 « À propos de la critique du théâtre dahoméen », *Outre-Mer* 9 [4] : 318-321.

ADÉ, Édouard

1988 *Gedegbe et Mèwihwèdo ou les conditions anthropologiques de l'émergence d'une pensée scientifique en Afrique noire*. Thèse de doctorat, université de la Sorbonne-Paris IV.

ADOUKONOU, Barthélemy

2001 *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*. Paris, Lethielleux.

BALARD, Martine

1999 *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*. Paris, L'Harmattan.

BASTIDE, Roger

1970 [1963] « L'acculturation formelle », in *Le Prochain et le Lointain*. Paris, Éditions Cujas : 137-148.

BOUCHE, Denise

1975 *L'Enseignement dans les territoires français de l'Afrique occidentale de 1817 à 1920. Mission civilisatrice ou formation d'une élite ?* Thèse de doctorat, université Lille III.

BOUCHE, Pierre

1885 *Sept ans en Afrique occidentale. La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris, Plon-Nourrit.

CIARCIA, Gaetano

2008 « Restaurer le futur. Sur la Route de l'Esclave à Ouidah, Bénin », *Cahiers d'études africaines*, à paraître.

DELEUZE, Gilles

2007 [1962] *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF.

DUPAIGNE, Bernard

1999 « Préface », in Martine Balard, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodun. L'Œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*. Paris, L'Harmattan : 7-16.

L'Éducation africaine. Bulletin de l'enseignement de l'A.O.F.

1933, n° 84 : 244-245 ; 1934, n° 86 : 71-89 ;

1935, n° 90-91 : 181-188 ; 1936 : 47-55 ; 1937 : 3-4 et 81-93.

FOUCAULT, Michel

2001 [1971] « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard (« Quarto ») : 1004-1024.

GANTIN, Bernard

2006 « Dieu a ouvert aux païens la porte de la foi », *La Croix du Bénin* 881 : 6, 10-11.

GARCIA, Luc

1971 « L'organisation de l'instruction publique au Dahomey (1894-1920) », *Cahiers d'études africaines* 41-42 : 59-100.

GIORDANO, Rosario

2001 *Europei e Africani nel Dahomey e a Porto-Novo. Il periodo delle « ambiguità » (1850-1880)*. Turin, L'Harmattan Italia.

GREENE, Sandra E.

1996 « Religion, History and the Supreme Gods of Africa: A Contribution to the Debate », *Journal of Religion in Africa* 26 : 122-138.

GRIAULE, Marcel

1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris, Éditions du Chêne.

HENRY, Christine

2008 « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au Sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines* 189-190 : 101-130.

HOUNTONDJI, Paulin J.

1994 « Introduction. Démarginaliser », in Paulin Hountondji (éd.), *Les Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. Dakar, Codesria : 3-34.

HUANNOU, Adrien

1984 *La Littérature béninoise de langue française*. Paris, Karthala-ACCT.

LABOURET, Henri et RIVET, Pierre

1929 *Le Royaume d'Ardra et son évangélisation au XVII^e siècle*. Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie.

MANDIROLA, Renzo et MOREL, Yves (éd.)

1997 *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire au Dahomey (1861-1865). Sa vie, son journal (1860-1864), la relation de 1863*. Paris, Karthala.

MARY, André

2000 *La Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf.

MAUPOIL, Bernard

1937 « Le théâtre dahoméen. Les auteurs-acteurs de l'école normale William-Ponty. Gorée-Dakar 1934-1937 », *Outre-Mer* 9 [4] : 301-318.

1943 *La Géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*. Paris, Institut d'ethnologie.

MÈWIIHWÈDO

1992 *Le Vodun en débat. Propositions pour un dialogue*. Cotonou, Les Publications du Sillon Noir.

1993 *Vodun, Démocratie et pluralisme religieux*. Cotonou, Les Publications du Sillon Noir.

NIETZSCHE, Friedrich

1960 [1887] *La Généalogie de la morale*. Paris, Mercure de France.

NORET, Joël

2006 *Autour de « ceux qui n'existent plus ». Deuil, funérailles et place des défunts au Sud-Bénin*. Thèse de doctorat en anthropologie, Bruxelles et Paris, Université libre de Bruxelles et École des hautes études en sciences sociales.

OLABIYI, Babalola Yai

1993 « From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area », in Jean-Pierre Chrétien (éd.), *L'Invention religieuse en Afrique*. Paris, Karthala-ACCT : 240-265.

PRICE-MARS, Jean

1951 « Les survivances africaines dans la communauté haïtienne », *Études dahoméennes* VI : 5-10.

La Reconnaissance africaine

1925-1927 Collection complète (45 numéros).

Le Sillon Noir

1991 *Une expérience africaine d'inculturation. 1. Mélanges*. Cotonou, Quartier de l'intellectuel communautaire.

TARDITS, Claude

1958 *Porto-Novo. Les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident*. Paris-La Haye, Mouton et Co.



Fig. 16 Porte du Non-Retour, plage de Ouidah, 2005. Le bateau est une représentation du roi aboméen Agadja (1708-1740). Œuvre de Cyprien Tokoudagba. Photo G. Ciarcia.

Résumé / Abstract

Gaetano Ciarcia, *Rhétoriques et pratiques de l'inculturation. Une généalogie « morale » des mémoires de l'esclavage au Bénin.* – Au Bénin, depuis le début des années 1990, on assiste au « renouveau » des cultes dits *vodun*. Le festival *Ouidah 92* et le lancement de l'itinéraire de La Route de l'Esclave, sous l'égide de l'Unesco, ont été des événements significatifs visant la connexion du *vodun* avec les commémorations de la traite négrière. À partir de l'examen des actes et des écrits de l'anthropologie missionnaire, le texte esquisse la généalogie d'un héritage culturel affecté par l'altérité morale d'une époque révolue. De nos jours, auprès d'une partie des élites intellectuelles du pays, la remémoration de l'histoire esclavagiste intègre la matrice chrétienne par la reconnaissance des qualités éthiques et esthétiques de la religion populaire. À travers l'analyse de situations ethnographiques observées principalement dans les villes de Ouidah et d'Abomey, cet article montre comment, au fil des décennies et au gré des conjonctures, on assiste au Bénin à la transformation discursive du passé « païen ». Un tel processus d'altération patrimoniale de ce passé et de ses origines ne date pas d'aujourd'hui : il s'inscrit dans une longue durée ethnologique ayant agi aussi comme une pédagogie implicite.

Gaetano Ciarcia, *Rhetorics and practices of inculturation. A "moral" genealogy of memories of slavery in Benin.* – In Benin, since the beginning of the 1990s, there has been a "renewal" of the cults known as *vodun*. The *Ouidah 92* festival and the launch of the itinerary of *The Slave Route*, under the aegis of Unesco, have been significant events aimed at connecting *vodun* with the commemorations of the slave trade. Starting with an examination of accounts and writings of missionary anthropology, the text sketches the genealogy of a cultural heritage affected by the moral alterity of a bygone era. Today, among part of the intellectual elite of the country, the commemoration of the history of slavery integrates the Christian matrix through the recognition of ethical and aesthetic qualities of popular religion. Through the analysis of ethnographic situations observed mainly in the towns of Ouidah and Abomey, this article shows how, through the decades and according to circumstances, Benin is seeing a discursive transformation of the "pagan" past. Such a process of alteration of the heritage of this past and of its origins is not just a recent phenomenon: it belongs in an ethnological *longue durée* which has also implicitly fulfilled a pedagogical role.